

Vestígios pós-modernos no pensamento de Paul Tillich: aproximações de alguns conceitos da sua teologia com a teoria da complexidade de Edgar Morin

José J. Queiroz*

RESUMO

Paul Tillich e Edgar Morin, embora tenham uma trajetória de vida peculiar e procedam na teoria e na prática por caminhos diferentes, apresentam surpreendentes pontos de contato que tangenciam as tendências da pós-modernidade. Depois de uma apresentação sintética da biografia dos dois autores, o texto seleciona alguns tópicos da teoria da complexidade que mais parecem aproximar-se do pensamento de Paul Tillich.

Palavras-chave: teologia sistemática, pós-modernidade, complexidade, ambigüidade, finitude, dialogia.

Postmodern vestiges in Paul Tillich's thinking: approaches of some concepts of his theology with Edgar Morin's theory of complexity

ABSTRACT

Paul Tillich and Edgar Morin have a peculiar life trajectory. Their theory and practice are different. Nevertheless, they show remarkable points of contact within the main tendencies of postmodern thinking. This paper presents a synthetic biography of these two authors, and some select to-

* Professor titular do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da PUCSP e Professor doutor da Pós-graduação em Educação da UNINOVE. Coordenador da Grupo de Estudos e Pesquisa Pós-religare – Pós-modernidade e Religião e Pesquisador do NIIC – Núcleo Interinstitucional de Estudos e Pesquisas da Complexidade

pics of the theory of complexity that seem to get closer to the theology of Paul Tillich.

Keywords: systematic theology, postmodernism, complexity, ambiguity, finitude, dialogue.

1. Duas biografias à procura do humano em amplos horizontes.

Em *Paul Tillich, 30 anos depois*, Carlos C. Calvani (1995) traça uma biografia sintética mas bastante completa do maior teólogo protestante do século XX, cujo pensamento se projeta na atualidade com uma riqueza inesgotável. Paul Johannes Tillich nasce no final do século XIX (1886) em Starzeddel, Província de Brandeburgo, de pai Pastor Luterano. Aos 17 anos, perde a mãe, vítima de câncer, a quem devotava um profundo amor, o que lhe fez sofrer muito. Em 1900, transfere-se com a família para Berlim, mas, na cidade grande, nunca perdeu a paixão pela natureza, que o acompanha por toda a vida. Desde a juventude, aprecia a poesia alemã de inspiração romântica e a filosofia da natureza de Schelling. Sempre ligado à igreja luterana, apesar da sua pertença crítica, participava ativamente da vida litúrgica e optou pela teologia, integrando o círculo teológico. Quando entra na Universidade, já era versado em filosofia com leituras de Kant, Fichte, Hegel e Shelling. A partir de 1904, faz estudos teológicos na Universidade de Halle e fica fascinado por Kierkegaard. Em 1911, é doutor em Filosofia pela Universidade de Breslau, defendendo tese sobre a Filosofia da Religião em Schelling, autor que determinou sua linha de pensamento filosófico e teológico. Ordenado pastor luterano em 1914, assume uma paróquia na periferia de Berlim e, no mesmo ano, casa-se com Margarethe Wever.

Na guerra de 1914, é capelão nos campos de batalha e toma um choque de realidade no contato com o trágico e a morte, que o faz desencantar-se com o modo burguês de viver e destrói grande parte das suas convicções baseadas na filosofia clássica. O livro que corria pelas mãos dos soldados alemães, e também de Tillich, o *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, leva-o a libertar-se definitivamente da heteronomia e a admitir a morte do conceito tradicional de Deus.

O choque existencial da guerra provoca nele uma crise de identidade, cuja saída ele busca na vida boêmia. Entrega-se ao mundo das

artes, especialmente ao expressionismo, com outros intelectuais, artistas e escritores que recusavam a concepção burguesa da vida. Daí o fracasso do seu primeiro casamento e um novo matrimônio com a jovem pintora e poeta, Hanna Werner Gottschow, que foi sua companheira até sua morte. De 1919 a 1924, é professor de teologia na Universidade de Berlim, período em que têm início suas preocupações com uma Teologia da Cultura. Milita também em movimentos sociais, e envolve-se no Socialismo Religioso. Aprofunda-se nos estudos de Marx, mantendo, porem, sua base religiosa que o leva a aproximar a análise marxista da visão denunciadora e libertadora de Jesus e dos profetas. Apesar da sua desilusão com os horrores do estalinismo, não abandona uma visão socialista, e participa do Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt. Professor de Teologia na Universidade de Marburg, em 1925, percebe e critica a penetração da teologia neo-ortodoxa entre os estudantes, a qual excluía do pensamento teológico as preocupações culturais e sociais. Em Marburg, tem contato com Heidegger, recebe o impacto do novo modo de pensar existencialista e o acolhe no seu método teológico.

Nos últimos quatorze anos de sua permanência na Alemanha, leciona em varias universidades; publica importantes artigos e vai construindo conceitos fundamentais da sua teologia como kairós, realismo autotranscendente, situação limite, teonomia, demônico, e outros.

Enfrenta o regime nazista, é perseguido, e se refugia nos Estados Unidos com a família, onde permanece desde 1933 até sua morte, em 1965, em Chicago. Leciona no Union Theological Seminary, depois em Harvard, onde trabalha vários temas teológicos em varias faculdades. Dá entrevistas regulares no New York Times e continua a ação social de acolhida aos refugiados. Com Horkheimer e Adorno, também refugiados, participa da New School for Social Research. Com Erick Fromm, penetra no campo da psicologia. Alem de varias obras e artigos de grande relevo e repercussão, é no período estadunidense que escreve sua obra principal, síntese de todo o seu pensamento, a *Teologia Sistemática*, cujo primeiro volume é publicado em 1951, o segundo em 1952 e o terceiro em 1963.

Edgar Morin nasce em 1921, em Paris. Seus pais são imigrantes judeus vindos da Espanha no inicio do século XX. Aos nove anos, perde a mãe. Como Tillich, ele também fica profundamente abalado e desde

então a morte e o trágico acompanham a trajetória do seu pensamento, tanto assim que uma de suas primeiras obras, *O Homem e a Morte*, publicado em 1950, revista e editada em 1970, contém os preâmbulos da sua visão da complexidade. Seu pai, modesto comerciante, enfrenta dificuldades para manter os estudos do filho. Morin passa a infância e a juventude em meio a incertezas. É discriminado pelos judeus que o consideram um marrano e também pelos antisemitas. Renuncia ao seu nome de família e adota o pseudônimo de Edgar Morin. O livro *Meus Demônios*, escrito em 1994, é uma minuciosa autobiografia que descreve os seus percalços e conflitos existenciais. Assim como Tillich, seus primeiros interesses foram pelo romantismo, pelo racionalismo na vertente kantiana, e pela cultura, penetrando no campo da arte, do romance e sobretudo do cinema.

Aos 18 anos, passa por uma crise de identidade, e busca saída nos ideais humanitários, que o levam a filiar-se ao Partido Comunista Francês, em 1939. Sonhando com uma nova sociedade, entrega-se ao estudo da economia. Na Sorbonne, cursa história, geografia, direito, ciência políticas, sociologia e filosofia. Formado em 1942, filia-se ao exercito de resistência francesa contra a ocupação alemã e, em 1944, está nos campos de batalha na Alemanha. Como Tillich, os horrores da guerra causam-lhe um choque de realidade; compreende o valor da vida e a tragédia da violência e da morte. Em 1945, é tenente, representando o Estado Maior do Exército Francês na Alemanha e chefe da assessoria de comunicação. Em 1951, é pesquisador do CNRS, órgão do governo francês que corresponde ao nosso CNPq, e se titula como mestre e doutor em pesquisa. Ao lado dos seus estudos acadêmicos, Morin sempre foi um autodidata, dedicando-se a estudos multidisciplinares que vão da história social ao biológico humano, buscando uma unidade entre ciência e mito, cultura, ética e política, que se religam no complexo humano. Penetra também no campo da psicologia, com estudos em Freud, Jung e Lacan.

Em 1951, critica veementemente o estalinismo e é expulso do Partido Comunista Francês. Em 1953, é Co-diretor do Centro de Estudos Transdisciplinares da Ecoles des Hautes Etudes en Science Sociale. Publica varias obras importantes, muitas delas no campo da educação. Mas a obra principal, que recolhe o núcleo central do seu

pensamento complexo, são os seis volumes do *Método*, publicados de 1977 a 2005.

No primeiro volume, *A natureza da natureza*, articula ciência do homem e ciência da natureza e expõe as bases da complexidade. No segundo volume, *Vida da vida*, focaliza a ecologia, a autonomia das espécies, a auto-organização dos seres vivos, a complexidade da vida, do nascer e do morrer. No terceiro volume, *O Conhecimento do conhecimento*, o enfoque é epistemológico, analisando os limites e as possibilidades do conhecimento; as disjunções das ciências físicas, humanas e biológicas e o caminho de religação dos saberes, superando a fragmentariedade. No quarto volume, *As idéias*, dá seqüência e aprofunda a teoria do conhecimento. No volume quinto, *O humano do humano*, expõe uma visão filosófica e antropológica do ser humano. No volume sexto, *Ética*, oferece uma visão abrangente da ética da complexidade. Recebeu vários títulos e doutorados honoris causa em varias universidades. Aos 88 anos, dotado de grande vitalidade, viaja constantemente a convite de universidades e governos, proferindo palestras e participando de congressos nacionais e internacionais.

2. A teologia de Paul Tillich e a teoria da complexidade

Nesta segunda parte, apresento uma síntese da teoria da complexidade, colhendo-a nos volumes do *Método* de Edgar Morin. Primeiro, focalizo o pensamento complexo como crítica da linearidade. Segundo, exponho os princípios básicos da complexidade. Em cada um desses dois tópicos, busco possíveis aproximações com a teologia de Paul Tillich, garimpando nos três volumes da *Teologia Sistemática*.

2.1. O sistema complexo como crítica da linearidade

O sistema complexo apresenta-se de início como crítica ao pensamento linear que se baseia em dois pólos contrários. O primeiro deles é a visão mecanicista, que tem início na modernidade com o cartesianismo e se prolonga em pensadores posteriores. O princípio básico do mecanicismo é que o todo é inferior à soma das partes. Estas têm qualidades que superam o todo, portanto, devem ser independentes e autônomas em relação a ele. Daí decorre a visão analítica da ciência pela qual é preciso decompor o todo em suas partes e analisá-las separadamente.

Por reação ao mecanicismo, surge outro pilar da linearidade, que é a teoria dos sistemas (Bertalanffy) e o holismo, cujo princípio epistemológico é que o todo é superior à soma das partes; estas devem subordinar-se ao todo e só têm sentido dentro dele.

As duas teorias descambam no sistema linear que tem as seguintes características:

- a) é reducionista ou unidimensional, isto é, fixa-se em uma única dimensão do conhecimento e da realidade excluindo as demais
- b) é simplificador, pois a teoria dos sistemas e o holismo preocupam-se com o todo e desconsideram a importância das partes;
- c) o mecanicismo fragmenta o saber e a vida, que é tida como um aglomerado de peças que não se juntam, não se articulam, não estabelecem laços mais amplos
- d) a linearidade cai no absolutismo, quando se polariza na superioridade do todo sobre as partes; descamba para a anarquia e para o relativismo total quando se fixa apenas nas partes e despreza o todo.
- e) o pensamento linear tende a ser disjuntivo, isto é, separa de maneira absoluta e definitiva os contrários, quando o certo seria integrá-los.

As conseqüências da linearidade são múltiplas. Ela é impositiva, pois, a renúncia das propriedades e qualidades das partes em benefício do todo é a base da repressão, que caracteriza os sistemas autoritários. Hierarquização é outro sintoma, quando as potencialidades das partes são inibidas pelo todo. Ela difere da especialização, que pode ser positiva quando beneficia o todo, e negativa, quando fragmenta a unidade. A busca de certezas absolutas, caminho para o misticismo e a alienação, ou a prevalência das “constantes” sem considerar as “variáveis”; a criação de arquétipos ou padrões universais simplificadores, que se tornam paradigmas a eliminar todas as “complicações”; a atitude do “iluminado”, própria de pessoas e sistemas, que se julgam donos da verdade e do saber como meios para exercer o poder, com conotações de assistencialismo e paternalismo; a formatação da mente ou *imprinting* (marca indelével imposta pela cultura familiar e social, que elimina

outros modos possíveis de conhecer e pensar), são os principais derivados da linearidade.

Postas as caracterizações da linearidade, criticada pelo pensamento complexo, cabe perguntar se haveria alguma linha teológica que poderia ser descrita com essas conotações, com a qual Paul Tillich estaria preocupado ou que teria buscado criticar.

A biografia de Calvani mostrou o teólogo, ainda em 1925, professor de teologia na Universidade de Marburg, preocupado com a teologia neo-ortodoxa, criticando o seu reducionismo, que excluía os problemas culturais, rejeitava os teólogos de posições avançadas (Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Otto) e bania as idéias políticas e sociais (Calvani, 1995, p.17). Não tenho condições de ir mais fundo na caracterização dessa teologia. Mas, pela rápida descrição do próprio Tillich, citado por Calvani, percebe-se tratar-se de uma teologia fechada, autoritária, reducionista e unidimensional, simplificadora, hierarquizada, enfim, com marcas evidentes de linearidade.

O mesmo biógrafo mostra Paul Tillich em constante polêmica com Barth, criticando a sua chamada “teologia dialética” e o faz por várias razões. Primeiro, pelo seu excessivo “sobranaturalismo” desconsiderando as manifestações de Deus na história e na cultura. Preocupa-se com a Igreja, esquecendo os direitos humanos. Isso revela claramente a tendência unidimensional que caracteriza a linearidade. Critica-a também porque a dialética barthiana concebe o “sim” e o “não” como absolutamente separados. (Cf. Calvani, 1995, p. 19). Está aí claramente expressa uma crítica ao caráter disjuntivo, portanto linear, da teologia dialética de Barth.

Seria um interessante trabalho de pesquisa passar pelos três volumes da *Teologia Sistemática* a fim de apontar as várias teologias criticadas por Tillich no intuito de descobrir nelas as marcas da linearidade. Limito-me a apontar algumas escolhidas a esmo.

Tópico discutido é o papel aparentemente relativo atribuído por Tillich à Bíblia no âmbito da sua teologia. Sem ter condições de entrar a fundo nessa discussão, e baseado apenas em um único texto da *Teológica Sistemática*, não resta dúvida de que Tillich admite a centralidade da Bíblia, pois afirma categoricamente: “A Bíblia é a fonte básica da teologia sistemática ... porque é o documento original sobre os eventos em que a igreja cristã se fundamenta.” (Tillich, 2000, p.38)

Porém, o teólogo critica e rejeita determinada postura exegética que ele denomina de “biblismo neo-ortodoxo” (*Ibid.*, p.38)¹ que apresenta marcas evidentes de linearidade, tais como a unidimensionalidade, a simplificação, o absolutismo quando assume o texto sagrado como “a única fonte”, descartando toda “a preparação a ela na religião e cultura da humanidade”, como também “a participação experiencial da Igreja e de todo cristão” (*Ibid.*, p. 38). Em oposição a essa visão simplificadora, que vê a Bíblia como “um registro concebido legalmente, formulado e selado sobre um ‘feito’ divino”, em cuja base se decidem reivindicações” (*Ibid.*, loc. cit.), - portanto sem variáveis e sem complicações - Tillich propõe como fonte da teologia sistemática, a Palavra de Deus como “ato de revelação”, como “evento revelador” a ser recebido e interpretado de forma dinâmica, existencial, pneumática, criativa, que acolhe fontes adicionais, de forma multidisciplinar, integrando outras disciplinas da teologia histórica, sempre tendo em vista “a preocupação última” (Cf. *Ibid.*, p. 38,39).

Outro exemplo é a postura crítica que Tillich assume frente ao pensamento disjuntivo que perpassa toda a história de filosofia e penetra na teologia, a saber, a polaridade que opõe e instaura um permanente conflito entre autonomia e heteronomia, relativismo e absolutismo, formalismo e emocionalismo, categorias que, separadas e em luta, caem na linearidade.

A autonomia, que se radicaliza e perde profundidade, torna-se superficial, desprovida de sentido último. A heteronomia, que se arroga a autoridade de representar a razão, de falar em nome do ser, torna-se destrutiva do próprio ser. Assim, também, há um permanente conflito entre o absolutismo - tanto o da tradição como o da revolução - que representa o elemento estático da razão. e o relativismo, seja o positivista, seja o cínico, que constitui o elemento dinâmico da razão. Há também oposição entre o formalismo, que enfatiza de modo exclusivo o lado formal das funções racionais, separando umas das outras, e o emocionalismo, que prevalece nas funções estéticas e comunitárias.

¹ Uso a tradução do original inglês publicada em São Leopoldo, pela Editora Sinodal, 3. ed. 2000

O formalismo preserva, aplica e defende formas convencionais. O convencionalismo exerce um poder tremendo nas relações sociais, na educação, na autodisciplina e se converte em “uma força trágica na história humana”. Destrói também a unidade da razão, separando-a em compartimentos estanques. A emoção reage contra o formalismo da razão em todas as esferas. Por ser meramente emocional, essa reação é inútil, porquanto carece de elementos estruturais. Torna-se, então, irracionalismo destrutivo, cego e fanático, que assume um caráter demoníaco (Cf. Tillich, 2000, p. 77-85).

Essas antinomias, que perpassam o conhecimento filosófico, foram penetrando no campo da teologia ao longo da história, provocando um dualismo e um conflito inconciliável entre posições lineares: a teologia autônoma contra a heterônoma, a relativista contra a absolutista, a formalista contra a emocionista. Esse conflito, que decorre da linearidade da razão, “pergunta pela revelação e a revelação significa integração da razão” (*Ibid.*, p. 85). Seria uma resolução definitiva? É uma pergunta que voltará no próximo bloco.

2.2 Os pilares do sistema complexo

Neste segundo bloco, exponho as principais linhas do pensamento complexo que poderão aproximar-se da teologia de Paul Tillich

Como toda teoria, o sistema complexo tem bases onde fundamenta seus princípios. A primeira é ontológica e responde à pergunta: o que é um ser complexo? O real não é pura permanência como em Parmênides, nem só mobilidade, como em Heráclito, nem apenas ato e potência, como em Aristóteles. A realidade como sistema é uma unidade global, que Morin denomina *unitas multiplex*, união do uno e do múltiplo. As teorias e as situações antagônicas não se excluem mas se associam. O todo é macrounidade onde as partes não se confundem mas conservam uma dupla identidade: como partes têm sua fisionomia própria e irreduzível; porém, no interior do todo, assumem uma identidade comum ou uma cidadania sistêmica.

Em sua visão multidisciplinar, Morin recorre ao biológico e coloca as raízes do pensamento complexo na própria estrutura do cérebro que já contém uma *unitas multiplex*, pois, à imagem da Trindade cristã, ele é triúnico, três cérebros constituindo uma perfeita unidade. Essa mesma

visão de unidade na multiplicidade se expande para o complexo humano, para o pensar e o agir, e se eleva até a constituição do cosmos.

Alguns princípios explicam a complexidade do cérebro, do pensamento, do universo e do ser humano em todas as suas manifestações.

O princípio dialógico mantém a unidade do todo, a sua indissociabilidade, unifica as instâncias complementares, antagônicas e recorrentes, une análise e síntese. Morin explica a dialógica como unidade complexa entre duas lógicas que se alimentam uma da outra, se completam, mas também se opõem e se combatem. A diferença da dialética hegeliana, na qual as contradições encontram uma solução, superam-se e suprimem-se numa unidade superior, na dialógica, os antagonismos persistem e são constitutivos dos fenômenos complexos (Cf. Morin, 2003a, p. 300-301).

Princípio recorrente. Ao abandonar a linearidade causa/efeito, a complexidade admite que o efeito retroage sobre as causas; ele não é apenas produzido mas também produz. A sequência causa-efeito é vista como um anel ou um circuito recursivo no qual o produto inicial depende do final e vice-versa. Essa recursividade é essencial para a compreensão da auto-organização e da autoprodução. Os efeitos retroagem sobre as causas, e os próprios produtos são de certo modo produtores do que os produz (Cf. Morin, 2005e, p.205).

O princípio hologramático nasce da metáfora do holograma, uma imagem em que cada ponto contém a quase totalidade da informação sobre o objeto representado. Assim, por analogia, o princípio hologramático indica que não apenas a parte está num todo mas que o todo, de certa maneira, está inscrito na parte, assim como a célula contém a totalidade da informação genética; também a sociedade como um todo, pela cultura, está presente no espírito de cada indivíduo (Cf.. Morin, 2003a, p.302).

Fundamentos e princípios espelham-se na epistemologia e na antropologia complexa.

A necessária relação das partes no todo cria múltiplos aspectos que influem no modo de pensar. Essa dinâmica relacional das partes, no âmbito do pensamento, indica que pensar não é uma atividade estática mas sempre em movimento, um ir e vir criativo e em constante elaboração. Por isso, o pensamento complexo considera o universo como um grande tecido (*complexus* significa tecer junto), cujo todo não é uma soma. É um tecido que parece ter saído das mãos de um grande artista, tão sábio, que entrelaça ordem e caos, beleza e feiúra, harmonia e desafino, bem e mal, sabedoria e demência, o divino dos mitos e o demoníaco, o relativo e o absoluto, a verdade e o erro, o certo e o incerto.

Como as ondas quebrando em uma ilha rochosa vão e voltam, formando novas ondas, as nossas certezas se desmancham na maré das incertezas e voltam a refluir. Não há superação definitiva e final das nossas ambigüidades. Cada solução faz despontar novas inquietações, perguntas e problemas; buscando certezas em meio às incertezas, caminham o pensamento e o agir humano.

Já em 1973, ao escrever o *Paradigma Perdido*: a natureza humana, Morin já oferecia uma síntese da visão complexa do ser humano, que vai em seguida aparecer, com formulações variadas, em muitos dos seus escritos posteriores, inclusive nos volume do *Método*, que apresento aqui de maneira resumida. O humano é afetividade intensa e estável; sorri, ri, chora; é ansioso, angustiado; goza e se enebria; tem êxtase, é violento, furioso. Ama. É invadido pelo imaginário. Conhece a morte mas não acredita nela; acredita na vida; é possuído por espíritos, deuses e alimenta-se de ilusões, quimeras; é subjetivo e suas relações com o mundo objetivo são incertas; erra, vagabundeia, produz desordem. Entrelaça ilusão, excesso (*hubris*), instabilidade, incerteza, confusão entre subjetivo e objetivo, erro, desordem. Numa palavra, o humano é a própria complexidade que se expressa nessa junção: *sapiens e demens* (sábio e demente) (Cf; Morin, 1973 e 2003a).

Na quarta parte do *Método 5*, especificamente dedicado à antropologia, Morin analisa o complexo humano. Discute o dilema entre liberdade e determinismo, que muito se aproxima da polaridade de Tillich entre autonomia e heteronomia.

Expostos, de maneira sumaria, alguns dos tópicos básicos da complexidade, cabe perguntar se há proximidade entre eles e a teologia de Paul Tillich. Teria essa teologia características de uma teologia complexa?

Um primeiro tópico é a visão de *unitas multiplex*. Na segunda parte da *Teologia Sistemática*, que trata do Ser e Deus, Tillich inicia discorrendo sobre o ser e a pergunta por Deus. Introdz este tópico enfrentando a questão do ser. Na estrutura ontológica básica que correlaciona o homem, o eu e o mundo, Tillich afirma que pelo seu “ego-self”, o homem transcende todo ambiente possível. “O homem *tem* um mundo, embora esteja ao mesmo tempo *nele*. “Mundo” não é a soma total de todos os seres – um conceito inconcebível. Como indicam tanto a palavra grega *kosmos* como a palavra latina *universum*. “mundo” é uma estrutura ou uma unidade feita de multiplicidade” (Tillich, 2000, p.147). Parece aqui descartada uma visão puramente holística do mundo, que enfatizaria apenas a unidade. Pois toda unidade está correlacionada com a multiplicidade.

Há uma unidade que perpassa a teologia sistemática e dá o sentido final do “teos-logos”, que se manifesta na expressão recorrente em toda a sua obra, o *ultimate concern*, a preocupação suprema, que é a revelação e a acolhida pela fé de Jesus como o Cristo. Mas o próprio método da correlação, que norteia toda a teologia, no meu entender como leigo no assunto, pode ser visto como um caminho complexo em busca de uma unidade final, que é porém uma revelação a ser interpretada não apenas no seu passado, um evento estático, mas na dinamicidade do evento Cristo, que é de ontem, de hoje e de sempre.

Morin, logo no primeiro volume do *Método*, diz que essa palavra tem um sentido metafórico. Não tem regras rígidas e é circular: “eu não trago o método, eu parto em busca do método. Eu não parto com o método, eu parto com a recusa, totalmente consciente, da simplificação que é a disjunção em entidades separadas e fechadas, a redução a um elemento simples”, Enfim, trata-se de unir o que estava separado através de um princípio de complexidade buscando as “ligações” entre realidades contraditórias em dependência mutua (Cf. Morin, 2005c, pp. 30-39).

Tillich também explica que embora a teologia sistemática, como as demais ciências, exija um método, este é apenas um instrumento,

um caminho, cuja adequação não pode ser decidida a priori, pois sempre se renova no próprio processo cognitivo e não pode pretender ser adequado para qualquer assunto, o que descambaria no “imperialismo metodológico”. E o método da correlação, ao ligar as polaridades, os extremos, é avesso à disjunção. Segundo Tillich, ao usar o método da correlação, a teologia não parte de abstrações mas de uma análise da situação humana e das suas perguntas existenciais (Tillich, 2000, p. 59). Ao explicar a organização das partes do sistema teológico, aparece sempre como ponto de partida a complexidade da existência humana. Assim, a primeira, *O Ser e Deus*, parte da existência do homem como autocontradição ou alienação, analisa a natureza essencial do homem e a pergunta implícita na sua finitude e na finitude em geral. Também a segunda, *Existência e Cristo*, parte da análise da auto-alienação existencial e da pergunta que ela suscita. A terceira, *A vida e o Espírito*, se baseia no fato de que as características essenciais e as existenciais “aparecem na *unidade complexa* e dinâmica do que é chamada “vida”. O poder do ser essencial está ambigualmente presente em todas as distorções existenciais” (Tillich, 2000, p. 63 – o grifo é meu). A parte epistemológica, chamada *Razão e Revelação*, apresenta uma análise da racionalidade do homem buscando as perguntas implícitas na finitude, na auto-alienação e nas ambigüidades da razão. Sempre partindo da dimensão da vida como realidade histórica, no intuito de responder às perguntas implícitas nas ambigüidades da história, vem a ultima parte *História e Reino de Deus*.

O método da correlação substitui, portanto exclui, três métodos, o “sobrenaturalista”, o “naturalista” e o “dualista”. O primeiro, porque - recorro à terminologia de Morin - é simplificador e reducionista, pois, ignora o aspecto humano e existencial na recepção da revelação, e a Bíblia se transforma em um livro de “oráculos” sobrenaturais (Tillich, 2000, p.61). Recusa também o “naturalista” por ser também reducionista, fazendo derivar a mensagem cristã unicamente do estado natural do homem e não percebe que a própria existência humana é uma pergunta repleta de auto-alienação e de contradição (*Ibid.*, p.62). Rejeita também o método “dualista”, pois, diria Morin, ele é disjuntivo. O sobrenatural e o natural aparecem um sobreposto ao outro, sem ligação. Já o método da correlação, ainda usando uma terminologia da complexidade, é um

sistema de “religação”, pois, como diz Tillich, esse método explicita a consciência de que , “apesar do abismo infinito entre o espírito humano e o Espírito de Deus, deve haver uma relação positiva entre eles” (Tillich, 2000, p.62)

A insistência em partir da vida e da existência humana como princípio do método teológico tem sua explicação na percepção do ser humano, que se aproxima da visão hologramática da complexidade. Ainda no item sobre a estrutura ontológica básica, Tillich lembra Nicolau de Cusa e Leibniz, quando afirmam que o universo inteiro está presente em cada indivíduo, embora limitado por suas especificações individuais. Apesar de existirem qualidades microcósmicas em todo ser - portanto o holograma está presente em tudo - só o homem é um microcosmos, pois, nele, “o mundo está presente não só indireta e inconscientemente, mas diretamente e em um encontro consciente. O homem participa do universo através da estrutura racional da mente e da realidade” (Tillich, 2000, p. 151). Portanto, é no homem que se realiza de maneira plena o princípio hologramático da complexidade.

Em todas as partes em que se organiza a teologia sistemática, a presença da ambigüidade é constante. Tão marcante é essa presença que Cruz acredita ser um tema central da teologia sistemática, pelo menos na quarta parte. (Cf. Cruz, 1995, pp. 91-92) Cabe perguntar se ambigüidade e complexidade se aproximam. Com certeza, é uma temática que Tillich acolhe do existencialismo. Heidegger coloca a ambigüidade no âmago do *dasein*, que é ontologicamente ambíguo, isto é, contraditório, pois, no cotidiano, o ser se manifesta pelo ente e, ao mesmo tempo, se esconde na sua inacessível profundidade, tão inacessível que a metafísica, com sua preocupação logocêntrica, terminou por esquecê-lo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger indica a amplitude da ambigüidade, que “não se estende apenas ao mundo, mas, também, à convivência como tal e até mesmo ao ser da presença para consigo mesma” (Heidegger, 2006, p.237, parag. 37). Ela não nasce “primordialmente de uma intenção explícita de deturpação e distorção nem é detonada primeiro por uma presença singular”. Falação, curiosidade, e ambigüidade caracterizam o cotidiano da presença, a abertura do ser no mundo e desvelam “um modo fundamental do ser no mundo que denominamos com o termo *decadência*” (*Ibid.*, p.241 – par. 176). Decadência não é “queda” de

um “estado original” mais puro e superior. Enquanto ser-no-mundo fático, a decadência já decaiu de si mesma porquanto é uma determinação existencial da própria presença. Heidegger também descarta da decadência a atribuição de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana (Cfr. Heidegger, *Op. cit.* p. 241 – parag. 176).

Simone de Beauvoir, em *Moral da Ambigüidade*, diz que o existencialismo define-se desde o início como uma filosofia da ambigüidade. Afirmando o caráter da ambigüidade, Kierkegaard, considerado o inaugurador do existencialismo moderno, distanciou-se de Hegel. (Cf. Beauvoir, 1970, p.5).

O conceito de ambigüidade tem uma polissemia em Tillich que daria margem a uma interessante pesquisa. Cruz já analisou esse conceito com bastante acuidade em duas obras (Cf. Cruz, 1995 e 2008). Acredito que, em certos contextos da teologia de Tillich, ele se aproxima da complexidade de Morin. Quando tomado como uma composição entre elementos essenciais e existenciais, estamos numa visão de complexidade que propõe a união de conceitos distantes, que sempre devem aparecer interligados. Quando concebida como a presença do eterno no cotidiano, temos também uma concepção de complexidade, pela qual os extremos se tocam. Tillich, ao conceber a cultura como ambígua, porque inclui alienação mas também uma totalidade de atos criativos, aproxima-se do conceito complexo de cultura. Tomada como simultaneidade entre o criativo e o destrutivo, o positivo e o negativo, que se implicam mutuamente, estamos numa visão de complexidade que propõe a união dos opostos indo além do pensamento disjuntivo. O pensamento complexo, porquanto admite que vivemos entre a certeza e a dúvida, na insegurança, e na finitude, se aproxima da visão de ambigüidade ontológica de Tillich. O teólogo fala de uma tensão ontológica onde impera a constante ameaça do não ser (*Op. Cit.* p. 169) Daí a ansiedade de não ser o que essencialmente somos, de se desintegrar e cair no não ser. A dúvida é uma constante no âmbito da própria finitude, do fato de não possuir o todo, e portanto, a verdade. A dúvida pertence ao ser essencial. A finitude inclui também incerteza. É uma expressão geral do ser finito, da contingência total do seu ser, o fato de que ele não é por si mesmo mas é jogado no ser. Quando a insegurança se torna absoluta,

leva ao desespero e à recusa desesperada em aceitar qualquer verdade finita. Quando insegurança e incerteza são aceitas na dimensão do eterno, existe um elemento de certeza e segurança ultimas que, porem, “não eliminam as inseguranças e incertezas preliminares da finitude” (Tillich, 2000, p. 300) Portanto, parece correto dizer que tanto para Tillich quanto para Morin há uma ambigüidade radical e ontológica da vida, que integram a complexidade existencial do ser e do agir.

O humano complexo, que se resume na expressão *sapiens demens*, tem ressonância na teologia de Tillich. A expressão espelha a posição pós-moderna da estetização da razão que aparece em Maffesoli, Derrida, Vattimo, Deleuze, e outros, e significa a introdução de elementos não puramente cognitivos no âmago da razão teórica e pratica, tais como as paixões, a beleza, os instintos, o prazer, o lúdico, a corporeidade, na esteira da revolução introduzida por Nietzsche. Trata-se da junção logos e eros na razão (Cf. Maffesoli, 2005, p. 8 e Morin, 2003a, p. 132-140: “o estado estético”). Tillich já percebe essa complexidade da razão quando aborda a distinção entre um conceito ontológico próprio da razão “clássica” e um conceito técnico, que corre o risco de cair na irracionalidade e poderia descambar numa postura “anti-humana e anti-divina”. Ele afirma claramente que a razão “é Logos”. Entretanto, não é logocentrica, pois, esse Logos “pode ser entendido de forma mais intuitiva ou mais critica. Sua natureza cognitiva é um elemento entre outros. Ela é cognitiva e *estética*, teórica e pratica, distanciada e aproximada, subjetiva e objetiva” (Tillich, 2000, p.68 - grifo meu). Mais adiante, ele é explicito em expor a complexidade da razão: Como todas as coisas e acontecimentos, ela está sujeita às condições da existência, contradiz-se a si mesma e está ameaçada pela destruição e autodestruição, embora a sua estrutura básica não se perca, pois, se isso acontecesse, tanto a mente quanto a realidade se desintegrariam (Cf. Tillich, 2000 p. 76). Usando a linguagem de Morin, pode-se dizer que o *sapiens* não destrói o *demens* nem este aquele. Convivem. Como teólogo, Tillich indica que é papel da teologia apontar os conflitos da razão ontológica para que ela reconheça “sua própria alienação existencial da qual surge a pergunta pela revelação” (Tillich, 2000 p.76).

Uma questão final. Foi dito que Morin, opondo-se a Hegel, prefere olhar a realidade e o processo histórico, cultural e humano como dia-

logia, pois, não admite, como o hegelianismo ortodoxo, também dito de direita, uma síntese que seria a superação de todas as contradições e a reconciliação final. Mas cabe perguntar: na teologia de Tillich, a resposta da revelação marcaria o fim da alienação, das ambigüidades e das contradições? A vinda final do Reino de Deus apaziguaria todos os conflitos, instaurando uma felicidade perpetua? Pela minha leitura, parece-me que Tillich foi profundamente influenciado pela dialética hegeliana interpretada pela escola do pensamento crítico de Frankfurt, com cujos filósofos ele conviveu até o fim da vida. Esta escola se distingue pela ênfase no pensamento negativo que concebe a dialética não pela síntese final mas pela constante negação, de tal forma que as superações são provisórias e sempre criticáveis para que não caiam na estagnação e na opressão. Convenci-me de que a dialética de Tillich se aproxima da dialogia de Morin ao ler as páginas quase finais da teologia sistemática, que falam da beatitude eterna como conquista eterna do negativo (Tillich, 2000, p.693 e ss.). Começa dizendo que “a negação do negativo” confere à beatitude seu caráter paradoxal que é preciso ser enfrentado pela teologia a partir da questão posta pelos filósofos do vir-a-ser, sem cair na fuga que apela para o mistério divino. E aí vêm algumas reflexões de Tillich que parecem confirmar minha leitura da persistência da negatividade dialógica mesmo no âmbito da beatitude. Diz ele que “a teologia deve levar a sério os problemas dos filósofos do vir-a-ser. Deve tentar combinar a doutrina da beatitude eterna com o elemento negativo sem o qual a vida não é possível e a beatitude deixa de ser abençoada. É a própria natureza da beatitude que exige um elemento negativo na eternidade da Vida Divina”. Em seguida, vem uma afirmação que Tillich considera fundamental: “a Vida Divina é a eterna conquista do negativo; essa é a sua beatitude. Beatitude eterna não é um estado de perfeição imutável – os filósofos do vir-a-ser têm razão de rejeitar esse conceito” (Tillich, 2000, p. 694.). Luta e vitória integram a beatitude, e, por isso, comporta “risco e incerteza” que fazem parte da luta séria. Relembra a seriedade das tentações de Cristo que se compõem com a certeza da sua comunhão com Deus. Prosseguindo, Tillich parece admitir a complexidade ou a dinamicidade no âmago da divindade: “a identidade eterna de Deus consigo mesmo não contradiz seu sair de si mesmo e entrar nas negatividades da existên-

cia e nas ambigüidades da vida. Ele não perde sua identidade em sua auto-alteração: essa é a base para a idéia dinâmica de beatitude eterna” (Tillich, 2000, p. 694-695).

Conclusão

Chegando ao fim deste breve percurso, parecem incontestáveis as aproximações entre os dois autores em vários pontos. Evidente que se trata de garimpos em obras que têm leituras peculiares da realidade em geral, do humano, do conhecimento e do sentido das coisas. Morin, filósofo e antropólogo, não se considera explicitamente pós-moderno, mas suas posições se aproximam das características atribuídas ao pensamento pós-metafísico e pós-estruturalista. Já Tillich, no seu pensar filosófico e teológico, que se encerra com sua morte em 1965, antecede a irrupção das questões pós-modernas, que tomam corpo e penetram no grande debate epistemológico, sócio-cultural, ético e religioso a partir dos anos 80, em especial após a publicação da controvertida e polêmica obra de Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, em 1979, traduzida em português em várias edições (Lyotard, 1993). Mesmo antecedendo os grandes debates sobre o pós-moderno, e não cabendo enquadrá-lo na pós-modernidade, os indícios sumários que descobrimos na sua teologia permitem falar de vestígios do que posteriormente se caracterizaria como uma visão por muitos tida como pós-moderna. É próprio de um gênio antecipar-se aos tempos. A riqueza do pensamento dos dois autores expressa muitos pontos de aproximação, convergência e diferença, que mereceriam um trabalho mais aprofundado, em dissertação, tese ou pós-doutoramento, por alguém que queira penetrar nos tesouros de Tillich e do pensamento complexo, temas que passam pela epistemologia, ética, cultura, sociedade e religião. O que pretendi com este breve ensaio foi apenas suscitar curiosidade e incentivar pesquisas e debate em um campo promissor que é a relação entre a teologia, os estudos da religião, e o pensamento complexo e pós-moderno.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *Moral da Ambigüidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970

CALVANI, Carlos C. Paul Tillich – “Aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios”. In Paul Tillich, 30 anos depois. Estudos de Religião. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. Ano X, n. 10, julho de 1995, pp. 11-36.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. “A vida e as ambigüidades no sistema de Paul Tillich” In Paul Tillich, 30 anos depois.. Estudos da Religião. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. Ano X, n. 10, julho de 1995, pp.83-96

IDEM. *A Dupla Face: Paul Tillich e a ciência moderna. Ambivalência e salvação*. São Paulo: Loyola, 2008.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993

MAFFESOLI, Michel. *O Mistério da Conjunção – Ensaio sobre comunicação, Corpo e Socialidade*. Porto Alegre: Sulina, 2005

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987

MORIN, Edgar. *O Método 1. A natureza da natureza*. Porto Alegre: Sulina, 2005a

_____. *O Método 2. A vida da vida*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

_____. *O Método 3. O conhecimento do conhecimento*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005c

_____. *O Método 4. As idéias. Habitat, vida, costumes, organização*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005d.

_____. *O Método 5. A humanidade de humanidade. Identidade humana*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2003a

_____. *O Método 6. Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005e

_____. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-América, 1970

_____. *Meus demônios*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b

_____. *O paradigma perdido. A natureza humana*. 4. ed. Lisboa:: Europa-América, 1973.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.